

# 儒法意识形态之文化史漫谈

## ——以殷周巫史王官为线索

马 腾

(厦门大学 法学院 福建 厦门 361000)

**摘要:** 诠释儒法两家思想及其合力塑造之中国古代意识形态,应源于殷周巫史王官。巫史的学统,圈定了儒法的政治实用品格与附庸意义;上古三代以降巫祝的应用传统理性化为儒法学说的实用主义特征,殷周鼎革之际“史官”的文化遗产则预示着传统话语权威之于儒学的关键意义。王官的基因,一方面决定了儒法的治道本质与归合趋势;另一方面,儒家出于职能广泛之司徒,法家出于所执专精之理官,反映两家学说的视域广狭与主旨歧异。及至“儒法意识形态”之成型,实因儒法两家法思想以趋同的秩序价值观而“一于治道”,以及由于歧异的治道主旨与治理模式而“外儒内法”。

**关键词:** 巫术; 史官; 儒家; 法家; 意识形态

**中图分类号:** D909.2

**文献标识码:** A

**文章编号:** 1001-0238(2015)01-0081-08

**DOI:** 10.16140/j.cnki.ydxk.2015.01.015

“儒法意识形态”伴随东周以来“儒法分合”的思想发展史所逐步形成,是以君权秩序为终极价值并整合德刑统治模式与礼法规范体制,从而融会贯通于中国古代历史的一套价值观念体系。一般而言,从春秋儒学开宗伊始,至《唐律疏议》之诞生,构成“儒法分合”的思想发展史。然从历史渊源视之,先秦诸子是三代“史官文化”流变的产物。儒法两家共同的文化渊源,即巫史文化与王官之学,决定儒家与法家学说经世致用并归旨于君权秩序之本质,及其在意识形态中竞合互补的关系。

### 一、史官文化与儒法思想之实用品格

探寻诸子思想学说的历史渊源,当以史官文化为中心。思想史的研究者们已指明,作为中国文化渊源的史官文化,其本质特征即政治实用性。<sup>①</sup>依不同时代之特征,史官文化可分为殷商的

巫史文化和西周的礼乐文化。<sup>[1] (p11)</sup>

在殷商以前,传说中的上古时代已不乏显著的天命神权观念。据《史记·五帝本纪》记载,颡顼“载时以象天,依鬼神以制义,治气以教化,洁诚以祭祀”,帝尝“生而神灵……明鬼神而敬事之”。在敬神观念与占卜仪式的互动中,围绕巫史权能核心的上古文化逐渐成形。《尚书·吕刑》载“皇帝哀矜庶戮之不幸,报虐以威,遏绝苗民,无世在下。乃命重、黎,绝地天通,罔有降格。”《国语·楚语下》所载观射父对神权传统的叙述,表明上古历史人神关系的发展经过从古者“民神不杂”到少昊之衰、九黎乱德时“民神杂糅”、“家为巫史”、“民神同位”,最后于颡顼之时“绝地天通”的历程。此“绝地天通”之传说,隐喻意义广富深远。它是人类学者们所描绘的原始巫术发展到一定阶段的产物,颡顼之祭祀、重黎之专

[收稿日期] 2014-11-18

[基金项目] 本文是教育部人文社会科学研究一般项目《先秦诸子法律思想的现代诠释》(批准号: 13YJA820035) 的阶段性成果。

[作者简介] 马腾(1985-)男,广东汕头人,法学博士,厦门大学法学院讲师,研究方向为中国法律思想史。

<sup>①</sup>李泽厚认为中国文化缺少“思辨理性”,而“实践理性”或“实用理性”构成儒学甚至中国整个文化心理的一个重要的民族特征”。参见李泽厚《新版中国古代思想史论》,天津社会科学院出版社2008年版,第28-29、241-243页。顾准说“所谓史官文化者,以政治权威为无上权威,使文化从属于政治权威,绝对不得涉及超过政治权威的宇宙与其他问题的这种文化之谓也。”顾准《希腊思想、基督教和中国的史官文化》,载《顾准文集》,贵州人民出版社1994年版,第244页。

任,已然超越“民神杂糅”、“家为巫史”的阶段,故可视为巫觋职制化与祭祀政制化之权舆,亦为政治统治凸现于人类文明史之里程碑。同时,在人神分界的隐喻中,也寄寓着某种承载政治统序的道德规范权威,在巫史独占神坛、影响政坛、垄断学坛的现象中,蕴涵着对“由巫而史”文明演进与王官之学治道特质的基本解释。

传世典籍中,《史记·夏本纪》谓夏禹“薄衣食,致孝于鬼神”。《太平御览》卷八十二载“昔夏后启开筮,乘龙以登于天,枚占于皋陶。皋陶曰:吉而必同,与神交通,以身为帝,以王四卿。”《礼记·表记》载“夏道尊命,事鬼敬神而远之,近人而忠焉。”这些记载都反映夏代的敬鬼神之观念与仪式在政治中居于核心。《左传·哀公十八年》引《夏书》曰“官占,唯能蔽志,昆命于元龟”,则从一个侧面表明夏代占卜的常态化与职官化。近世二里头遗址、陶寺遗址出土的文物,也印证夏代的祭祖仪式、礼乐制度已初具规模。位于政治社会顶端的王,直接承担着最重要的巫术活动,相传夏代的“禹步”一直被巫模仿,成为传统的巫术动作,夏代巫君政治之影响可见一斑。<sup>①</sup>陈梦家说“由巫而史,而为王者的行政官吏,王者自己虽为政治领袖,同时仍为群巫之长。”<sup>[2] (p535)</sup>巫君合一,与“祖先-天神”崇拜合一,实际上是同一件事情,而上古政治人物,都是集政治统治者与精神统治权于一身的大巫。<sup>[3] (p285)</sup>

商文化在天命神权观念极盛之时,汇聚凝合了上古巫史文化之万千气象。利用“天命玄鸟,降而生商”的神话,殷商统治者试图通过宗教话语、符号体系来垄断神权、神化政权、稳固秩序。所谓“殷人尊神,率民以事神”(《礼记·表记》),既是神权观念极盛状况的写照,也是政教合一文化性格的描绘。尊神观念自当在社会生活中不断通过行为仪式践履凸显,林林总总的卜筮活动便是其日常印迹。故而,商王朝豢养一批神职人员,称为巫、卜、筮、祝,或沟通神人,或向天祷告,或占卜吉凶,都围绕殷商之天命神权尽售其术。《礼记·曲礼》曰“卜筮者,先圣王之所以使民信时日、敬鬼神、畏法令也;所以使民决嫌疑、定犹与也。故曰:疑而筮之,则弗非也。”卜筮等巫术活

动几乎包罗涵括了国家社会生活的主题,以一种无孔不入的支配力显现着国家秩序的权威基础。从中,殷商神权观念与法律观念的紧密联系昭然若揭:通过“敬鬼神”,统治者法令披上一层神圣外衣以增强其权威,从而使民“畏法令”。而在殷商巫史文化的更深层次,则透露出诸子学说乃至中国学术的起源。按照弗雷泽提出“理论巫术”与“应用巫术”的类型区分<sup>[4] (p16,25)</sup>,中国正史所载殷商之卜筮显示出作为“应用巫术”的政治功能。《史记·龟策列传》:“太史公曰:自古圣王将建国受命,兴动事业,何尝不宝卜筮以助善!……王者决定诸疑,参以卜筮,断以蓍龟,不易之道也。”由此,不难察见先秦巫术的这一政治应用性传统深为史家认同并延绵后世。

据《国语·楚语下》观射父之言,“巫”是人类中的佼佼者,在“智”、“圣”、“明”、“聪”方面都超过常人。以迄“绝地天通”之时,“巫”阶层便稳固承载着沟通神人的重要职能。《说文》:“巫,祝也,女能事无形以舞降神者也。”由于这一特殊阶层在道德智识方面拥有优越性,倚仗“识天通神”的一套知识与仪式将永恒天道与人间秩序贯通起来,故而在文化统序中占据着重要话语权。张光直曾断言,殷商时期巫师与王室的结合已趋于完备。<sup>[5] (p261)</sup>按一般神权(教权)与俗权的关系特征,不难想见早期统治格局中,“巫”曾有总揽神权而与王权并列的态势。中国史学家便曾断言,掌握占卜技能的巫师曾占据至高权力,而直至殷商末期发生教权与俗权的斗争,才让神权逐渐被王权涵摄。<sup>[6] (p18-20)</sup>董作宾的甲骨文研究更清楚表明,殷商历代君王在位时期都有专门的占卜人员即“贞人”,操持着关系王室大事的卜筮活动,政治与巫术的结合已逐渐制度化、常态化。<sup>[7] (p209-210,222-226)</sup>更重要的是,在商末占卜活动中,商王都躬亲参与,君支配巫、政统摄教的实质权力结构或许已经定型稳固,这就使得巫之学术委身于王之权势,巫之地位逐步下降。因此,“巫”的式微,首先是政教合一体制中政权统摄神权的必然结果,其次才是随殷周鼎革而来的文化转型。

殷周鼎革,铸就“以德配天”、“明德慎罚”之周文,并推动了思想旨趣与文明特征的显著变革。

① 《尸子·君治》:“禹之劳,十年不窥其家,手不爪,胫不生毛,偏枯之病,步不相过,人曰禹步。”西汉扬雄《法言·重黎》:“巫步多禹。”李轨注曰“姒氏禹也,治水土,涉山川,病足,故行跛也。……而俗巫多效禹步。”

社会史家言“当社会政治从‘神政(神权政治)’转向‘德政’的时候,社会观念亦由‘神教(神道设教)’转向了‘德教(道德教化)’。”<sup>[8] (p30)</sup> 武王伐商,殷周鼎革,政权合法性论证成为周朝意识形态第一要务。所谓“天命靡常”,即以“天命可变”之“命正论”颠覆“天命永恒”之“命定论”<sup>①</sup>,夏商以来的天命神权观念开始动摇。周朝的统治合法性固然要从神权仪式与终极天命获取,如《史记·日者列传》云“自古受命而王,王者之兴何尝不以卜筮决于天命哉,其于周尤甚,及秦可见。”然在周人对弱人格化的“天”的阐释中,作为天命渊源与归宿的“帝”,从商代统治者仰赖保佑族群的神明,变成某种类似普世法则的事物。<sup>[9] (p201)</sup> 所谓“惟德是辅”,即承接“天命靡常”之宗旨以重设天命转移之标准——“德”。伴随着殷周鼎革与意识形态的重新建构,玄冥天命降落为人文道德,殷商宗教性的巫史文化转向世俗性的西周礼乐文化,变革性与连续性统一其中。

一方面,在殷周鼎革、周公制礼的态势中,天命神权的动摇,巫觋地位的下降,卜筮主题的消淡,祭祀仪式的繁复,都是巫史文化转向礼乐文化的表征。支撑巫史文化的知识系统,以术数方技和祭祀礼仪为基础;而支撑礼乐文化的知识系统,则是以诗书礼乐等人文知识为基础。巫史活动的悠久发展淬炼了一套显现等级、象征秩序的仪式制度,为同样注重专制性、等级性的规范制度奠定了文化基础。<sup>[1] (p23-24,30-31)</sup> 周人亦“敬鬼神”,重祭祀,在延续传统卜筮、祭祀事宜之际,淡化祈求神明以维系国祚的粗浅观念,更凸显作为国家仪式的“礼乐秩序”的世俗政治观感。于是,以神灵、巫术为核心的、宗教主题为支撑的巫史文化,便转向以诗书、礼制为核心的、人文主题为支撑的礼乐文化。

另一方面,前代巫祝传统仍寄宿于新的政治文化中。这首先由于礼乐文化在某些基本特质上与“巫”文化有一脉相承之处,礼制规范与巫术占卜至少在动作仪式方面有千丝万缕的联系。李泽厚认为“礼制用以统帅、领管、规划社会秩序和日常规范的基本精神和主要特质来源于原始巫术活动。”<sup>[3] (p341)</sup> 进而,“史”维系了殷周文化的连续性。祭祀卜筮活动产生文字记录的需要,从而出

现了专门从事文字记录并保管这些记录的人员——“史”。传说造字的苍颉即黄帝之史。在巫祝活动中,巫(觋)主“无(舞)”,“史官主书”。“史”乃“巫”之善记述者分化而来,扮演着记录“巫祝”、“卜筮”等仪式,证实神意并传之后世的重要角色,故曰“前巫后史”。然史官记述占卜,巫师亦本文辞,巫史浑为一体。因此,在那些回溯殷商文化渊源之学术史论中,既诉诸“巫术”,也不离“史官”。作为周末“六艺”与诸子学说之渊源,“巫史”二者融贯无间。例如,刘申叔承汉《七略》“儒官师合一”之意,对古学渊源多有论断,目周代学术为“史官之学”,又言“古学出于宗教”,六艺之学源于“卜筮”、掌于史官。<sup>[10] (p477,504,1473-1475,1478)</sup> 然而,殷周鼎革,巫史分彙,“巫”日渐式微消隐,则后来的诗书礼乐等知识都只能源于“史”。所谓“由巫而史”,正因“巫”的神权职能随着神权思想的动摇而下沉,而“史”的载体职能使其恰于文化变迁中凸显其意识形态佐助角色。

对王朝历史的记录保存,对典章制度的管理实施,就是史官的职责。史官所记述之历史,内容多以歌颂、祈祷、盟誓为主题,商代的大史仍有祭祀占卜的职能,周代的大史则变成记史掌法的职能。“礼学”是周代史官之学的核心内容。《周礼》中有大史、小史、内史、外史、御史,负责文字记载、册命起草、史册撰写、法令管理等诸多事务。在史官序列中,“大史掌建邦之六典,以逆邦国之治;掌法以逆官谢之治;掌则以逆都鄙之治。”可见,史官之学又象征着制度统序。正如王国维指出“史之本义为持书之人,引申而为大官及庶官之称,又引申而为职事之称。”<sup>[11] (p163-164)</sup> 合言之,“史官”的重要性在于过往人文遗产与现实话语权威的系统掌握。不管从“前巫后史”,还是从礼乐秩序来看,史官无疑发挥了文化勾连的作用。虽然历史传统常未能够涵盖、预决秩序体系中的实质内容,所谓“史官之学”更应从文化载体意义理解;但是,传统意味着权威,历史宣示着法则,史官之学因而是一切学术思想的话语资源。

作为中国思想渊源的“巫史传统”中,如果说“巫”间接地酝酿着一种注重政治实用的学术传统,则“史”始终而直接地决定着一种仰赖历史经

① 傅斯年论及东周天命说,将“命”论略分为五种趋势,即命定论、命正论、俟命论、命运论、非命论,对各种天命论辨析,发前人所未发,颇具参考价值。参见傅斯年《性命古训辨证》,广西师范大学出版社2006年版,第102-105页。

验的学术传统。“巫”、“史”传统之于儒法两家的异同观照,以及对后世“儒·法意识形态”的各自意义,皆不逃于此。

就儒家而言,巫史传统对其学说特质均有深刻影响。在“巫”的一面,据徐中舒的甲骨文研究,原始的“儒”字即“需”,而“需”象以水冲洗,沐浴濡身之形。所以“儒”的最初涵义就与巫术中必不可少的沐浴斋戒仪式有关,这也与《孟子·离娄下》“斋戒沐浴可以事上帝”及《礼记·儒行》“儒有澡身而浴德”的说法相印证。巫祝一直在操持仪礼的秩序,而正因为儒士是巫祝的后裔,所以沿袭了这种仪式和象征的传统,继承了仪礼的习惯,掌握了象征的知识。<sup>[12] [p92]</sup>周代制礼作乐,实为外化之巫术礼仪系统化的里程碑,孔子以仁释礼,则开启了内在的巫术情感理性化的人文路径。孔子曾言“赞而不达于数,则其为之巫;数而不达于德,则其为之史。史巫之筮,乡之而未也,好之而非也。后世之士疑丘者,或以《易》乎?吾求其德而已,吾与巫史同涂而殊归。”(《易传·要》)其所自认的“同涂”即“求其德”,掌控与人君秩序配套而能“助人君”的道德话语权;其所标举的“殊归”,是因为巫“赞而不达于数”,史“数而不达于德”,故孔子乃发明“仁德”。在“史”的一面,思想学问递嬗延续的谱系中,史官之学为延续礼义提供了话语资源。在古六艺中,近于规范的“礼”本是一种传统方俗,时代与地缘的差异使得“礼”在文明时空中纷纭繁杂。而官方“制礼”统一风俗,即中国古代王官“礼法”之肇始。“史”所统摄的诗书礼乐,无疑构成当时人们知识结构中的主题,即所谓“诗书礼乐以造士”。章学诚谓:“六经皆史也,古人不著书,古人未尝离事而言理,六经皆先王之政典也。”<sup>[13] [p1]</sup>历史学家眼中的周朝对中国文化有奠基意义,中国一切宗教典礼政治文艺皆周人所创。<sup>[14] [p34-35]</sup>所谓“史”偏向于系络载体的意义,“礼”则更有主题实旨的意义,故而学术皆出于“史”与治术皆源于“礼”的两种论断,从形式与实质两方面共同构成对周代学术思想渊源的融贯解说。<sup>①</sup>

至于法家,大多沿袭道家思路倡言“数术”之要,而“数术”正是源于“明堂羲和史卜之职”(《汉书·艺文志》),亦前文孔子所谓“数而不达于德”者。数术有六:天文、历谱、五行、蓍龟、杂占、形法。这些在巫祝文化中被奉为“自然规律”的数术范畴,在法家语境转化成治国治世的各种计数系统化方案,但在体察规律理势应用于政治实践的意义上是相通的。道家体验天道的神秘主义倾向与之有关,结合“道家出于史官”以及汉代史家合言道法的习惯,则法家与巫史传统的关联应经由黄老道家串成。法家关于“法”的学说诉诸一种依靠圣王体察的神秘终极权威,并循“道一势”、“道生法”之思路而展开,“绝地天通”的巫术政治化理路便蕴涵其中。章学诚谓“至云学法令者,以吏为师,则亦道器合一,而官师治教未尝分歧为二之至理也。”<sup>[15] [p36-37]</sup>“官师合一”的上古传统要求以一种垄断于官方的核心而系统化技术作为是非标准与治国首务,这一特点也在“以法为教、以吏为师”的蓝图中可以窥见。弗雷泽认为“早期社会,国王通常身兼祭司和巫师两种职位,实际上,国王确实经常被认为是用其所精通的法术才获得了权力和王位。”<sup>②</sup>从后来那种“道法”学说谱系中圣王体道、循名、贵因、任法、执术的话语中,从“秦刻石”渲染的那种在君王“法式”中达致世间终极秩序的图景中,都能感知学说与实践中的权威问题与这一巫文化渊源的深刻联系。在具体的规范本体论问题上,法家的法与儒家的礼的相通性也可以获得历史诠释。韩非认为“失礼则入刑,相为表里”(《汉书·刑法志》)当为历史的真实。……礼为大法,刑为手段,以刑护礼,以礼辅刑,二者密切配合,使得与刑配合的‘礼’与后世的‘法’在本质上就区别不大了,与‘礼’配合的‘刑’也成为后来‘法’的主导倾向。战国时法家论‘法’与儒家论‘礼’多有相似之处,原因便在于它们同源于三代之礼。”<sup>[15] [p37-38]</sup>在法家聚焦的刑罚问题上,商代的巫文化氛围中刑罚往往在隆重的祭祀礼仪中执

① 又如,古今学人既统言诸子百家出于史官,又析言道家出于史官,儒家出于司徒之官,法家出于理官,其实不悖。前者就形式方面立说,后者就实质方面审思。刘师培赞成汉史家学术观念,认同“诸子出于王官”,又解释“学出史官”。例如对于法家名家,既有“实质渊源”的理官、礼官,也有“形式渊源”的史官。所以他说“法家出于理官,名家出于礼官,然德刑礼义史之所记,则名法两家亦出于史官。”刘师培《左盦外集·古学出于史官论》载《刘申叔遗书》,江苏古籍出版社1997年版,第1478页。

② 这位研究巫术的文化人类学大师还进而指出“为了理解王权及其神性化的进程,就必须对巫术原理有所涉猎,同时也应该对那些在不同时代和国家,被人民深深牢记和信仰的古代迷信有所了解”【英】弗雷泽《金枝》,赵明译,陕西师范大学出版社2010年版,第15页。

行,反映了礼与刑是在神秘而恐怖的气氛中“合二而一”。至于“史”的品格包含对传统文化权威符号的守护之义,存续传经述古、道统承继的文化基因,乃是儒学与生俱来的学术特质,以及后来儒术在竞胜之际所持的思维法宝,更是中国传统信而好古文化的根柢。法家术士皆可谓“质胜文”之群体,在“史”的一面,反而常为伸张变法话语而主张“不法古”,故而对历史经验或传统权威的把握显然不可与儒家同日而语。

概言之,巫史文化透露出中国传统学术的实用性、政治性、垄断性,是洞见传统思想本质特征与发展规律的钥匙。从巫的角度来讲,掌握“绝地天通”的技术,就意味着获取源自“神明/君主”的权威;从史的角度讲,熟识“先王政典”的精义,就意味着掌握根植“传统/君主”的权威。两者无非都是对秩序、法度、治术、规则的文化话语权的控制,也透露着后来儒法在其各自意识形态化路途上反复呈现的“异”与“同”。

## 二、王官基因与儒法思想之官学主题

天子失官,学在四夷。西人雅斯贝斯曾有“轴心时代”的经典论说,而与之相呼应,余英时亦曾有“哲学的突破”之论,认为诸子百家皆凿王官学之窍而各有突破,本质上都是针对诗、书、礼、乐所谓“王官之学”而来。<sup>[16] (p30)</sup> 王官之学的散裂,似乎只是学术与职官的分离,却未能开启学术与现实政治分离的崭新格局。在礼崩乐坏、官学下移之时,思想学说逍遥游骋于意识形态与政治权威之外,走上分道扬镳的自由发展道路,本不算海客谈瀛。然而,诸子学说念兹在兹的核心主题,是政法统序的重构与社会秩序的复原,即天下“治”与“不治”,即便“超轶绝尘”如老庄,似乎也未能免俗,遑论数数救世的儒墨诸家了。

刘歆《七略》中提出“九流出于王官”论,《汉书·艺文志》引之,为古代学术渊源之不易正论。章学诚谓“有官斯有法,故法具于官。有法斯有书,故官守其书。有书斯有学,故师传其学。有学斯有业,故弟子习其业。官守学业皆出于一,而天下以同文为治,故私门无著述文字。”<sup>[17] (p53)</sup> 这是古人对“王官之学”的精当诠释。近人章太炎所著《诸子学略说》与《国故论衡》皆阐弘斯说,其言曰“是故九流皆出于王官。及其发舒,王官所不

能兴。官人守要,而九流终宣其义,是以滋长。”<sup>[18] (p85)</sup>

以王官论审视儒法之同,可发现两家都具有强烈的政治功利性。萧公权说“孔子从周,其教人之诗书六艺于诸子中殆最近官学……先秦政治思想已具体于春秋战国之前,儒、墨、道、法之学乃因袭而非创造。”<sup>①</sup>法家多为政治实践家,亦忠实于王官之学的品格。所谓以法为教、以吏为师,正合官师合一之旨。如果说战国“诸子出于王官”难以辨识,那么后战国“诸子皆王官”则确凿无疑,由此规定着中国思想史的基本格局与一般走向。<sup>[19] (p50-51)</sup>

另一方面,当“王官学”映射儒法学说之时,产生了对应关系与话语范围的显著差异。在各种对“王官论”的阐释理论中,这是一个仍未被关注思考的重要问题。《汉书·艺文志》曰:

儒家者流,盖出于司徒之官,助人君顺阴阳,明教化者也。游文于六经之中,留意于仁义之际,祖述尧舜,宪章文武,宗师仲尼,以重其言,于道最为高。孔子曰:“如有所誉,其有所试。”(颜师古注曰:“《论语》载孔子之言也。言于人有所称誉者,辄试以事,取其实效也。)唐虞之隆,殷周之盛,仲尼之业,已试之效者也。然惑者既失精微,而辟者又随时抑扬,违离道本,苟以哗众取宠。后进循之,是以五经乖析,儒学浸衰,此辟儒之患。

这段话着实值得细绎其旨,发微其义。第一,史家以“司徒之官”为儒学的王官学渊源,旨在阐明儒学“顺阴阳”、“明教化”的基本宗旨。所谓“顺阴阳”,导源于先秦思孟学派五行学说,流行以至董仲舒新儒学对阴阳论的摄取运用,其本质即为圣王贡奉一套号称能洞识宇宙根本法则的权力话语体系;所谓“明教化”,更是“儒家者流”一贯的理想治理模式,他们对传统“道德教化”治理模式代相沿袭,反复重述,恪守此道以为儒术之本。《尚书·尧典》载司徒之职为“敬敷五教”,据孔颖达疏引《左传·文公十八年》所载,五教是指父义、母慈、兄友、弟恭、子孝,涵括各亲伦关系之德目品行。后来《周礼》以司徒为地官,“帅其属而掌邦教,以佐王安扰邦国”,其职能包罗万象。《白虎通·封公侯》释曰“司徒主人,不言人言徒

① 又言“孔子之政治态度为周之顺民,而其政制之主张为守旧。后来儒术之见重于专制帝王,此殆为一重要之原因。”萧公权《中国政治思想史》,新星出版社2005年版,第3、4、39页。

者,徒众也,重民众。”总揽“教官之属”的“大司徒”之职能统称“十二教”,通过各种政令习俗“聚万民”、“养万民”、“登万民”之余,更要以“六德”、“六行”、“六艺”“教万民”,以“八刑”“纠万民”。可见,作为儒学渊源的司徒之官拥有教民治民系统而完整的权能,如刘师培所言“夫儒家之出于司徒之官者,以儒家之大要在于教民。……说者以司徒为治民之官,岂知司徒之属均以治民之官而兼教民之责乎?舍施教而外固无所谓治民之具也。”<sup>[10] [p1515]</sup>同时,“八刑”等法刑范畴也涵摄于司徒权限中,但只是其广阔宏富的德教德治职能的分支末流。<sup>①</sup>第二,“游文于六经之中”,“祖述尧舜,宪章文武”,指明了儒家继往开来的学术道统与政治理想。儒学与传统典籍相得益彰,春秋儒学以经典之学开宗立说,其创兴又反过来带动经典的整理与延续。后来,“五经乖析则儒学衰”,再后来,经义风靡则儒学兴。尊奉上古圣王,圈定学术经典,使得儒家在道术分裂之际仍始终秉持传统话语权威,从而基本保持思想体系的整全与贯通。后儒对政统与学统的握持,正是促使儒学终成官学并长盛不衰的关键因素。第三,“留意于仁义之际”,“宗师仲尼”,凸显了先秦孔孟之道的创造性,即深入到人的心理情感去发明仁义道德,为时人后世立法以期恢复理想中的传统秩序。第四,“于道为最高”,表达了史家对“儒家者流”的首肯。“道”字在诸子学说体系中都举足轻重,在道家学说中更是最核心的术语。可为什么“于道为最高”并非出于“史官”,属意“万物之道”的道家呢?或许独尊儒术以后,在汉人看来,道家之“道”陈义虽高,却略显空泛。所谓“数而不达于德”,道家“道法自然”之哲学虽深邃洞明,但不若儒学“仁义”之道伦理意蕴详尽圆实。“绝去礼学,兼弃仁义”,更让浸染于官方意识形态的入世务实者难以由衷认可。而且,若从政治哲学或法思想的角度来看,道“既表达政治的终极价值根据和意义根源,又关涉立法创制之权力归属的根据问题”。<sup>[20] [p57]</sup>以入世者的眼光,抱持构建的姿态,儒家确比批判传统人文、摈斥道

德仁义的道家更为高明。然按周礼官制,儒家出于“司徒”为地官“掌邦教”,位居统摄百官“掌邦治”的天官“冢宰”之后。刘师培似有感“诸子出于官守说”对儒学宏博体貌之映现,故而既认为“司徒”治教合一,又意识“司徒”的不足,故斟补曰“儒家之说总政教之大纲,‘班志’谓其出于司徒之官,而不知其兼出于太宰之官。(观《荀子·儒效》篇可见)”<sup>[10] [p1486]</sup>总之,在宏富广阔的治道话语体系中,“儒家者流”确能“如有所誉,其有所试”,且“试而有效”,所呈现出的实用理性特征与其实际政治功效深得“御用史家”首肯美誉。

《汉书·艺文志》又曰:

法家者流,盖出于理官。信赏必罚,以辅礼制。《易》曰“先王以明罚飭法”,此其所长也。及刻者为之,则无教化,去仁爱,专任刑法而欲以致治,至于残害至亲,伤恩薄厚。

与儒家不同,“法家者流”映射的“理官”所牵涉的治道范围更加专精,亦颇为局促。“法家出于理官”论旨在说明,法家学说的历史渊源、经验依据,以上古以降的政治法律实践,尤其是司法裁判活动为主要素材。所谓“理官”,郑玄注曰:“理,治狱官也。有虞氏曰士,夏曰大理,周曰大司寇。”<sup>②</sup>刘师培说“盖理字本训为治玉,引伸其义则为事理物理之称。盖事物之理必因分析而后明,而国家立法亦必析及毫芒,辨章分北,故法官亦号理官。”<sup>[10] [p525]</sup>大司寇是周代六卿之一,“掌邦禁”,即总掌狱讼刑罚等司法政务。《周礼·秋官·大司寇》曰:“(大司寇)掌建邦之三典,以佐王刑邦国,诰四方。”可见,“理官”是传统专职司法官的概称,由有虞氏的“士”、夏代的“大理”、西周的“大司寇”递嬗衍化,五刑、圜土、嘉石、肺石等法制手段都表明司寇之职能集中于裁判惩罚的环节。作为一种凿王官学之窍而创发的学说,必于突破之处大做文章、极而言之,法家尤甚。所谓的“刻者”,也正因为专注于更加具体“明罚飭法”之事而彰显其学旨。战国三晋法家正是从理论到实践发挥了这一专长,将法思想的主旨基本缩限于“明罚飭法”之事。于是,“刻者”正能凸显法家

① 《周礼·地官·司徒》:“一曰以祀礼教敬,则民不苟;二曰以阳礼教让,则民不争;三曰以阴礼教亲,则民不怨;四曰以乐礼教和,则民不乖;五曰以仪辨等,则民不越;六曰以俗教安,则民不偷;七曰以刑教中,则民不藏;八曰以誓教恤,则民不怠;九曰以度教节,则民知足;十曰以世事教能,则民不失职;十有一曰以贤制爵,则民慎德;十有二曰以庸制禄,则民兴功。”虽是后儒的叙述,亦能彰显儒家德教话语之宏富广阔。

② 《左传·昭公十四年》中云“叔鱼摄理”,《管子·小匡》中云“弦子旗为理”,《礼记·月令·孟秋之月》中载“命理瞻伤、察创、视折、审断。决狱讼,必端平。戮有罪,严断刑。”

之创新治术与独特价值,最终成为法家学说的代表人物,力促法家学说成为秦朝意识形态便不足为奇。而且,前文所述司徒“教化”范畴已含“八刑”,所谓“理官”的“信赏必罚”,对应的是司寇的狱讼讯刺刑杀职能,应从国家强制规范的司法执行意义上理解。这虽与战国法家变法立制的历史事实不符,却体现法家之学术主旨偏狭局促的特点,也是后来人视“法家”为“罚家”观念的自然流露。

相比“法家者流”,“儒家者流”的关注层次更高,覆盖主题更广,治理权能更大。这也就映衬出,法家学说体系中相对缺乏一种为社会一般观念所认同信仰的伦理价值体系。对治道界定的广狭差别,缘于两家思想渊源于王官体系中的不同学官,亦推动在学术道统与话语范围方面已然占据优势的“儒家”最终全面胜出。

王官论揭橥了意识形态发展史的重要规律:儒家与法家自脱胎于王官之学伊始,在理论交锋的历史中,各自塑造治道理论时始终存在主题取舍、范围广狭的重要差别。而这些关于理论外延与言说焦点的分歧,又始终是认识儒法思想差异之处与竞胜历史的关键。除了对儒法思想做出价值褒贬来回答儒术独尊的结局,这一点亦应作为审思“儒法意识形态”的重要基础。

### 三、从“一于治道”到“外儒内法”

对传统思想学说之本质统一性的最好陈说,莫过于牟宗三创发的“治道论”。牟氏认为,政道是相应政权而言,治道是相应治权而言。中国在以前于治道,已进至最高的自觉境界,而政道则始终无进展。毕竟,“宗法世袭制不能真成为政权之道”,而诸家之“治道”却从不违逆突破之。<sup>[21]</sup>因而,儒法诸家,均合于君权,一于治道。

春秋战国诸子学说多持实用旨趣,虽不乏对国家、君王、法律起源的理论探索,然其主旋律无非为实存列国、王权、礼法正名谋划。古人早已洞悉,司马谈《论六家要旨》开宗明义曰:“《易大传》:‘天下一致而百虑,同归而殊涂。’夫阴阳、

儒、墨、名、法、道德,此务为治者也,直所从言之异路,有省不省耳。”(《史记·太史公自序》)

从“绝地天通”的隐喻到《周易》中的“法天象地”的思路,再到诸子百家思路中“天人合一”的趋同预设,是一种推就天道观进于君主论的融贯文化观念体系。<sup>①</sup>中国早慧的文明传统奠定了兼备三者的思维结构,高度趋同而产生的话语重叠,最终结出由“道”而“势”的思想果实。

在这种君主论思维的全面笼罩下,学说始终未能超越“治道”本质。就法思想的角度而言,诸子的法律学说,完全附着于政治思想、哲学体系中,远非“政道”应有之关于政治根本问题的思辨争鸣,陈义再高终亦不逃“治道”,即君王统治术。遍观儒墨道法,其学不可谓不广博深邃,亦不乏对人类、社会、国家、制度的起源探索与终极关怀。然而,他们却无一例外地,或是竭力论证,或是自然默认君主制是政体的唯一选择。<sup>②</sup>此观念之定鼎,并未诉诸系统精密的类型思辨,也未历经思想论战的反复洗礼,而是以一种天经地义、理所当然、自然而然、毋庸置疑的方式,在诸子百家的学说中高度一致地呈现出来。

儒法源于王官而脱胎为两套学说,却因“一于治道”而始终存在向心力与粘合力,终致其以“儒法合流”之景象复归于一。在这个一元化的法思想形态中,人们习于以“外儒内法”、“阳儒阴法”等术语概称,谓为中国帝制时代的意识形态。“阳儒阴法”,呈现的是意识形态表里不一的色调发差。在这样的“政治光谱”中,“温暖和煦”的恩惠赋予了儒学,“炙热刺眼”的根源则推诿于法家。

问题是,谓为“外儒内法”的中国传统思想形态,若由“法家”的那些刻削政客精心塑造而成,那胸怀理想、表面光鲜的儒学为何矢志不渝与之长相厮守?若是儒家的那些道德修辞渲染使然,那崇尚功利、内自峥嵘的法术又何以委身为里以待它物妆点?这些问题难以一语回答,确实应诉诸对儒法分合历史的整体省察及其内在义理异同

① 史华慈曾在古代中国思想研究的结论中指出,古代中国思想的共同文化预设有三:一是以宇宙论为基础的、普世王权为中心的、普遍的、包含一切的社会政治秩序观念,二是一个天人合一的秩序至上观念,三是一种以整体主义的内在论为特色的秩序观。参见【美】史华慈《古代中国的思想世界》,程刚译,江苏人民出版社2004年版,第423-430页。

② 在西方法治思想的影响下,民国学人终于揭示了这一问题。丘汉平说“古代论政之流,莫不以为政体只有君主,除此而外,则无政体的可能。他们总以为君主政体是必然的。不论谈道的,谈儒的,谈墨的,谈法的,都皆承认‘天子’、‘君主’,绝没有梦想到亚里士多德的政体分类。政体既限于专制,又尊重君主,于是谈政者都在于想怎样可使君主成为有道之君。什么‘道’、‘仁’、‘为我’、‘兼爱’等莫不是这个目的。”丘汉平《慎子底法律思想》,载《丘汉平法学文集》,中国政法大学出版社2004年版,第62页。

的精微分辨,但又不只是由“儒法”回答,更是由“帝王”来回答的。

从“儒法合流”的历史来看,以皇权为中心的“意识形态”,为秦汉时期气质各异的法律思想与情态纷纭的法律实践如何从诸子思想中获致与整合话语资源,划定了共识边界,指明了功用方向。钟泰说“且当天下分裂,忧时之士各出其所尚,以救当世之急。此譬之人有疑难之症,为之子者,奇方异术,无所不搜。及夫六国既破,海内统一,曩时所持以应世者,已无所用。此譬之病起人愈,虽有良药,亦将斥之。故百家之传,至秦而绝。犹王官六艺之学,至春秋、战国而分。斯二者,皆势之所必然,非人力所得而为也。”<sup>[22]</sup> (p87) 一个“势”字,入木三分。意识形态对法思想发展路径牢牢控制,冥冥支配儒家制度话语的扩展,切切培固法家势术学说的效能。<sup>①</sup> 秦汉以后,在意识形态的潜在塑造中,先秦诸子的法政学说素材被磨砺整合,打着儒家旗帜的意识形态,使得在思想实质认可允许的框限内悄然发生某些结构重整与义理扩张,此乃从历史视界认识“儒法意识形态”的应有省察。

法家始得独宠于秦,以功利精湛之法术铸就中国法制的躯体,曰“内法”;儒学继而成为官学,非惟人所习言儒学德礼优于法家刑法,源于“史”、抱持经典的传统权威与出于“司徒”的宏富治道话语更是儒学肩负诸子归一、扛起意识形态大旗的关键,曰“外儒”。于是,治道模式颇有歧异的儒法两家才最终合流而成“儒法意识形态”。

#### [参考文献]

- [1] 陆玉林. 中国学术通史(先秦卷) [M]. 北京: 人民出版社 2004.
- [2] 陈梦家. 商代的神话与巫术 [J]. 燕京学报. 1936, (20).
- [3] 李泽厚. 新版中国古代思想史论 [M]. 天津: 天津社会科学院出版社 2008.
- [4] 弗雷泽. 金枝 [M]. 西安: 陕西师范大学出版社 2010.
- [5] 张光直. 中国青铜时代 [M]. 北京: 三联书店, 1999.
- [6] 吕振羽. 中国政治思想史(上) [M]. 北京: 人民出版社 2008.
- [7] 董作宾. 甲骨学六十年 [A]. 刘梦溪. 中国现代学术经典·董作宾卷 [C]. 石家庄: 河北教育出版社, 1996.
- [8] 晁福林. 先秦社会思想研究 [M]. 北京: 商务印书馆, 2007.
- [9] 徐旭生. 中国古史的传说时代 [M]. 南宁: 广西师范大学出版社, 1985.
- [10] 刘师培. 刘申叔遗书 [M]. 南京: 江苏古籍出版社, 1997.
- [11] 王国维. 观堂集林 [M]. 石家庄: 河北教育出版社, 2001.
- [12] 葛兆光. 中国思想史(第一卷) [M]. 上海: 复旦大学出版社 2009.
- [13] 章学诚. 文史通义(第一册) [M]. 上海: 上海书店, 1988.
- [14] 夏曾佑. 中国古代史 [M]. 石家庄: 河北教育出版社, 2000.
- [15] 韩星. 先秦儒法源流述论 [M]. 北京: 中国社会科学出版社 2004.
- [16] 余英时. 士与中国文化 [M]. 上海: 上海人民出版社, 1987.
- [17] 章学诚. 文史通义(第四册) [M]. 上海: 上海书店, 1988.
- [18] 章太炎. 国故论衡 [M]. 上海: 上海古籍出版社, 2006.
- [19] 雷戈. 道术为天子合——后战国思想史论 [M]. 保定: 河北大学出版社 2008.
- [20] 赵明. 先秦儒家政治哲学引论 [M]. 北京: 北京大学出版社 2004.
- [21] 牟宗三. 政道与治道 [M]. 南宁: 广西师范大学出版社 2006.
- [22] 钟泰. 中国哲学史 [M]. 北京: 东方出版社 2008.

[责任编辑: D]

① 恩格斯指出“意识形态是由所谓的思想家通过意识、但是通过虚假的意识完成的过程。推动他的真正动力始终是他所不知道的, 否则这就不是意识形态的过程了。因此, 他想像出虚假的或表面的动力。……在他看来, 一切行动既然都以思维为中介, 最终似乎都以思维为基础”【德】马克思、恩格斯《马克思恩格斯选集》(第4卷), 人民出版社1995年版, 第726页。